孟学与荀学统合新论
——基于古典时期中国哲学治欲的视角

张 昭 炜
(中国社会科学院　世界宗教研究所, 北京 100732)

摘　要: 在古典时期的希腊化时代,希腊哲学的主题从自然转向人本身,治欲哲学蓬勃发展;同时期的中国哲学也有相似的主题,其中儒家哲学以孟学与荀学为代表,两者可追溯至《召诰》的敬德与节性,并可视作孔颜"克己复礼"之克的道德主体能动性与欲望约束性两种诠释进路的发展。孟学属于能动性的治欲方案,发挥道德主体的能动性,以此对抗欲望,其治欲方案尤其适用于君子,以此成就大体、天爵。荀学属于约束性的治欲方案,发挥礼的约束性,以此约束欲望,规则清晰,适用于群体性治欲。这两种进路在适用对象、功夫进路等方面可以互补、拼接,以此实现孟学与荀学的新统合。孟学的能动性治欲、荀学的约束性治欲与墨学的禁欲倾向、杨朱之学的纵欲倾向共同构成先秦诸子学治欲的四种主要类型。孟学与荀学在寡欲中出现分歧,在拒斥墨学的禁欲倾向、杨朱之学的纵欲倾向中形成合力,这有助于儒学在诸子学竞争中胜出,并影响到宋明理学。古典时期的中希哲学都有一种中道两种极端的治欲哲学形态,这有利于中希哲学的互通互鉴。

关键词: 敬德节性;克己复礼;孟学与荀学统合;治疗欲望
中图分类号:B 22　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2025)01-0027-14

在人类文明的轴心时代,代表着世界文明高度的中国文明与希腊文明发展到相似的阶段,面临着相似的时代问题,中希哲学家都致力于解决这些问题,比如作为人类生活重要基础的欲望。古典时期希腊哲学的主题始于自然,在希腊化时期,从自然转向人本身,治疗欲望的哲学兴起,"而且使有关正当的生活行为的教导成为首要目标,最终成为哲学或科学的主要内容。因此,希腊化时期的哲学便获得了基于科学原则的生活艺术的实践意义"①,"伦理学成了主要课题,研究逻辑和形而上学是为了帮助解决道德问题"②。古典希腊哲学主题的转移既有内部因素,如"哲学也从来都不是一门单纯的学术科目。它是由真实的人类困惑激发起来的,因此最终必须正视这些困惑""不同的学派用不同的方式来做这件事情,而且,对于引发学生去求助哲学医生的那些疾病,他们也持有相当不同的设想"③。主题的转移也有外部因素,如希波战争、伯罗奔尼撒战争、雅典瘟疫等,"瘟疫就首先在雅典人中发生了。据说,这种瘟疫过去曾在雷姆诺斯附近许多地区和其他地方流行过,但是在记载上从来没有哪个地方的瘟疫像雅典的瘟疫一样厉害的,或者伤害这么多人的"。④ "这场流行病最初使雅典军队中 25% 的人死亡,接着又在希腊南部徘徊了四年,杀死了多达 25% 的平民。"⑤这次疫情传播范围广、伤害大,对于雅典社会产生

收稿日期:2024-03-15
作者简介:张昭炜,中国社会科学院世界宗教研究所教授。

① 文德尔班:《哲学史教程》(上册),罗达仁译,北京:商务印书馆 2017 年版,第 6—7 页。
② 梯利著,伍德增补:《西方哲学史》,葛力译,北京:商务印书馆 2004 年版,第 8 页。
③ 玛莎·努斯鲍姆:《欲望的治疗:希腊化时期的伦理理论与实践》,徐向东、陈玮译,北京:北京大学出版社 2018 年版,第 499 页。
④ 修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,谢德风译,北京:商务印书馆 1960 年版,第 155 页。
⑤ 罗伊·波特主编:《剑桥医学史》,张大庆等译,南京:译林出版社 2022 年版,第 23 页。

了巨大影响,“它夺去了雅典近一半公民的生命,当时的执政官也在此场瘟疫中去世,雅典由此走向衰落”。① 古典时期的中国哲学同样关注人本身及欲望治疗的主题,尤其是作为先秦儒学重要代表的孟学与荀学。

孟学与荀学的治欲可追溯至孔颜之学。孔子传承“郁郁乎文哉”(《论语·八佾》)的周代文化,奠基儒学。颜子居孔门弟子之首,孔颜证仁以“克己复礼”,其四目为:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”(《论语·颜渊》)朱子注释:“己,谓身之私欲也。”“礼者,天理之节文也。”②由此“克己复礼”可诠释为存理遏欲(或灭欲),经此诠释,孔颜证仁的核心在于治欲。以朱子为代表的宋明理学家将理与欲视作二元对立关系,理学也可以说是治欲之学,宋明理学家倡导的存理遏欲(或灭欲)可视作治疗欲望的一种方式或技艺。这相当于孔颜孟荀之学与宋明理学都围绕治欲的主题,由此显示出中国儒学发展的连续性与一致性。孟荀同宗孔颜。③ 按此推论,孟学与荀学均应发展孔颜“克己复礼”的治欲主题。然而,当前学界研究先秦儒学的重点与热点是人性论:“孟子道性善”(《孟子·滕文公上》);荀子非十二子,孟子亦在其中,善与恶二元对立,由此导致孟学性善论与荀学性恶论的紧张。从人性论转向治欲,有助于缓解孟学与荀学的紧张。“一旦把哲学的任务设想为治疗性的,设想为致力于解除人类苦难,对于哲学的方法和步骤也就有了一种新设想”,“在对哲学的这种设想中,不同的要素以这样一种方式相互支持和加强”④。治欲的角度不仅将使孟学与荀学具有一致性的任务,而且两者治欲方案相互加强,如同中医治病的治标与治本:荀子诉诸礼对于欲望的约束,相当于治标;孟子诉诸于天爵、大体等,以此强化道德主体,相当于治本。如同标本兼治,孟学与荀学的治欲方案可以互补使用;换言之,孟荀从两个方向发展了孔颜“克己复礼”的治欲。更进一步,孟荀治欲亦可置于先秦诸子学视野,展现孟荀与杨朱、墨翟、宋子治欲的差异,乃至孟荀在拒斥杨、墨、宋中表现的合力,这与希腊化时期治欲哲学的形态多有相似之处。

一、孟学能动性与荀学约束性的治欲方案

(一)孟学与荀学治欲的周代文化之源及分化

儒学治欲传统关联着人性论,其关键在于性与欲的关系,并且人性善恶的判定影响治欲。儒学人性论可向前溯源至周代文化的周公训诫成王:“节性,惟日其迈。王敬所作,不可不敬德。”(《尚书·召诰》)后世对此的聚讼点在于“性”字,阮元以此为人性,傅斯年反驳:“阮氏据《召诰》发挥其‘节性’之论,据《大雅》张皇其‘弥性’之词,殊不知《召诰》所谓‘节性’,按之《吕览》本是‘节生’;《大雅》所谓‘弥尔性’,按之金文乃是‘弥厥生’,皆与性论无涉。”⑤阮元解读《召诰》“节性”参照点有二:一是《诗经·大雅·卷阿》“弥尔性”。“弥尔性”的传统诠释是“弥,终也”,“乃使女终女之性命,无困病之忧。”⑥这里

① 韩启德:《医学的温度》,北京:商务印书馆 2020 年版,第 42 页。

② 朱熹:《论语集注》卷 6,《四书章句集注》,北京:中华书局 2016 年版,第 133 页。

③ 孟子与荀子同宗孔子,而对于宗颜子的侧重点有所不同。孟子认为“禹、稷、颜回同道”。(《孟子·离娄下》)如果颜子与禹稷交换展开的场域,则颜子亦能救民于饥溺,禹稷亦能箪食瓢饮而不改其乐。颜子与禹稷并置,这显示出孟子对于颜子的推崇。又据《孟子·滕文公上》:“颜渊曰:‘舜何人也? 予何人也? 有为者亦若是。’”颜子以舜为可至,敢于勇跻圣域,以舜为能至。据《荀子·哀公》,颜子通过观察东野子驭马太过于约束,便能够预测到马必失。后续结果印证了颜子的预测,以此折服定公。颜子以驭马讲为政之道,体现出儒学养民的仁政,以此可以补充颜子的外王之学。综合孟荀之论,如果有适合颜子施展为政的场域,颜子亦能实现禹、稷等往圣的外王之道。综上,故亦可说孟荀同宗颜子。

④ 玛莎·努斯鲍姆:《欲望的治疗:希腊化时期的伦理理论与实践》,徐向东、陈玮译,第 498 页。

⑤ 傅斯年:《性命古训辨正》,上海:上海三联书店 2018 年版,第 2 页。

⑥ 郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》卷 17,《十三经注疏》,阮元校刻,北京:中华书局 2009 年版,第 1176 页。

的性主要是生的含义,“弥尔性”就是终其生命,尽其生命,无须节制生命,故与《召诰》“节性”不相涉,且与性论无关。二是《吕氏春秋·重己篇》“节乎性也”。此篇所论基于五种欲望,“五者圣王之所以养性也,非好俭而恶费也,节乎性也。”傅斯年据此认为:“周公以此教成王,正虑其年少血气未定,如穷欲极侈必坠厥命,故勉其节生,治其身也;教以敬德,治其心也。阮芸台不知节性本作节生,于此大发议论,可谓在迩而求诸远矣。”①傅斯年以《吕氏春秋》的“节乎性”呼应《召诰》的“节性”,由此诠释的“节”即是约束,“节性”即是约束欲望。但是,这样的诠释忽略了两者的语境。《召诰》是长训幼之言,故约束欲望符合语境;然而,《吕氏春秋》是讲述圣王的行为,“节乎性”当解释为:“节犹和也。和适其情性而已,不过制也。”②这里侧重欲望的释放,而非节制,可呼应上文的“养性”。徐复观认为:“‘性’之原义,应指人生而即有之欲望、能力而言,有如今日之所谓‘本能’。”“《召诰》是周公诫勉成王之词,所以他要‘节性’,节性即同于节欲。”③这里分出两种含义:其一是明确将性理解为欲望,则《召诰》“节性”即是约束欲望,尤其是节制过度的欲望或者伤害到德的欲望;其二是将性理解为能力,这种能力可向善,也可向恶,这相当于人性,这种理解的优势可以呼应《召诰》后文的“敬德”。陈荣捷指出:“敬德的倾向必然会引起人性论的问题,这是中国哲学史最为核心的主题之一”,“但此问题要到孟子时讨论得才特别精详。”“此处所录,是讨论人性问题最早的文献。‘节性’意指人性需要调节,尤其是需要节制,这表示人性原为中性,甚或本恶。”④这相当于“节性”的诠释又回到了阮元的传统。这样的诠释也面临着困难:从动宾搭配分析,节是具体的约束行为,难以作用于抽象的性,故动宾难以匹配;从逻辑分析,性有善恶,向恶之性固然需要节制,而向善之性无须节制,应发扬光大,由此导致“节”与“性”脱离。因此,《召诰》所节之性当以欲望为佳。再回到《吕氏春秋·重己篇》,以生解释欲望,不是正向解释,而是反向解释,“凡生之长也,顺之也,使生不顺者欲也,故圣人必先适欲。”据注释:“适犹节也。”⑤违背生者谓之欲,故当节制,“节生”即是节制欲望,这可呼应《召诰》的节性。综上可知,在《召诰》的诠释中,性与欲同源,两者属于“节性”之性诠释的两个方向,且两个方向相互纠缠。性的诠释聚焦在人性论,而欲的诠释更为直接,可以为儒学打开治欲的新视域,这种新视域有助于传统儒学的新发展与现代转型。

从治欲的新角度重新考察《召诰》,《召诰》的重要价值还在于孟学与荀学的人性论与两种治欲方案雏形同时出现,《召诰》分出两个治欲对象和两种方案:对于殷代遗民(可扩展至中人以下之民),采用“节性,惟日其迈”,节制负面之性的欲望,适用于群体性治欲的展开;对于周王本人(可扩展至君子仁者),采用“敬”“敬德”,以此壮大道德主体,强化正面之性,调动向善成德的能力,适用于圣王君子治欲。正面之性与负面之性可发展出孟子的性善论与荀子的性恶论。两种方案都依赖礼,中人及以下之民循礼以节欲,“是故先王之制礼乐,人为之节。”(《礼记·乐记》)节的治欲方案是被动的、约束的;周王将超越的天德具体化为礼,“即由‘德’观念衍生出礼制秩序之建立。”⑥周王治欲为面向超越之德的努力,是主动的、能动的。治欲的约束性与能动性亦是孔颜“克己复礼”之克的两种诠释方向,并体现出汉宋路线的尖锐对立。⑦ 从治欲的视角来看,颜子箪食瓢饮,身居陋巷,处于欲望极低的水平,故无须约束欲

---

① 傅斯年:《性命古训辨正》,第 42—43 页。
② 许维遹:《吕氏春秋集注》,北京:中华书局 2009 年版,第 24 页。
③ 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,北京:九州出版社 2021 年版,第 6—7 页。
④ 陈荣捷:《中国哲学文献选编》,杨儒宾等译,北京:北京联合出版公司 2018 年版,第 6 页。
⑤ 许维遹:《吕氏春秋集注》,第 22 页。
⑥ 劳思光:《新编中国哲学史(一)》,北京:生活·读书·新知三联书店 2015 年版,第 56 页。
⑦ 陈荣捷认为“克”的两种代表性解释为马融的“约束”(to control)与朱熹的“胜”(to master),这体现了《论语》诠释中汉宋路线的尖锐对立。(Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1969, p. 38.)

望,这有利于强化克之能动性的诠释方向,且颜子亚圣,①亦可支持这一诠释;从前后文呼应来看,非礼勿视听言动,相当于约束视听言动的欲望,这有利于强化克之约束性的诠释方向。综上,从源头追溯,"克己复礼"之克的对立向上可追溯至《召诰》,向下可发展出孟学与荀学的两种治欲方案。综合《召诰》的诠释与"克己复礼",孔颜之后,孟学倡导以能己而复礼,荀子主张以礼约束,两者代表了"克己复礼"的双向展开。

(二)孟学能动性的治欲方案

以"敬德""节性"来考量,孟子治欲侧重于敬德传统,诉诸德的超越性;以"克己复礼为仁"来考量,孟子治欲为向内诉诸己之能的克复,即发掘或调动道德主体的能动性,通过能动的主体击垮或战胜欲望,这是孟子治欲的总方针。具体包括三个主要方面:诉诸天德;强调道德主体的能动性;依赖功夫培养壮大道德主体,以此对抗欲望。

首先来看诉诸天德。孟子由天德发展出大体、天爵,与之相对的小体、人爵属于欲望,内在包含着德与欲的二元对立。承接《召诰》,大体与小体分别对应敬德与节性,"从其大体为大人,从其小体为小人。""此天之所与我者,先立乎其大者,则其小者不能夺也。此为大人而已矣。"(《孟子·告子上》)治欲是调动天德大体,对治小体,小体承载着欲望。从大体着力便是诉诸天德,如《召诰》的周王敬德;从小体着力相当于约束口、耳、目等感性欲望,如《召诰》对殷代遗民节性。孟子治欲优先选择"先立乎其大者",从大体着力,大体兼容小体,大体既立,小体从之;反之则不然。大体与小体对应天爵与人爵,"有天爵者,有人爵者。""古之人修其天爵,而人爵从之。今之人修其天爵,以要人爵;既得人爵,而弃其天爵,则惑之甚者也,终亦必亡而已矣"。(《孟子·告子上》)天爵既证,人爵从之,由此实现治欲;反之则不然。天爵为仁,"夫仁,天之尊爵也,人之安宅也"。(《孟子·公孙丑上》)由此,"克己复礼为仁"相当于"能己复礼从天爵"。

再看孟子强调道德主体的能动性。承接孔颜的"克己复礼为仁",孟子的道德主体源于内在,"君子以仁存心,以礼存心""其自反而仁矣,自反而有礼矣"。(《孟子·离娄下》)复相当于反,"克己复礼为仁"即是"克己反礼为仁",实现仁的方式是自反,之所以能自反,在于仁与礼的内在本具。"克己"之克就是发挥道德心的能动性,挺立起道德主体;"复礼"之复是复归、返回道德心,以此便是仁。以克己之能延伸,孟子治欲通过培养己之能仁,确立起道德主体,并培育养护此主体。"君子所性,仁义礼智根于心。"(《孟子·尽心上》)根喻既表明仁礼的内在,这种内在性决定了须向内用功,又表明仁礼的生长性,仁礼具有生命的特征,这也决定了仁礼的培养方式。

最后来看孟子依赖功夫培养壮大道德主体,以此对抗欲望。之所以要依赖功夫,在于仁礼虽然具有生命的特征,但在未着功夫之前表现得非常脆弱,需要培养壮大。孟子相信通过克己之能对于仁礼之端的培养:"恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。有是四端而自谓不能者,自贼者也"(《孟子·公孙丑上》),每个人固有仁礼之端,有端而能,故"复礼"之复在于调动本有之能,培育并确立起牢固强大的道德主体。因此,"克己复礼"的关键在于能不能调动道德主体以及能不能培育壮大此主体,"凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母"。(《孟子·公孙丑上》)仁之根喻、火燃与泉达喻表明仁的生命性、成长性,以及对于功夫的依赖性。若没有功夫介入,仁礼之端不能充达,仅仅表现为端倪而已;仁礼之根尚未生长,不能睟面盎背,火未燃,仅仅是星星之火,且可能随时被淬灭;泉未达,亦可能被淤泥杂草等窒息在泉眼,此时之仁"不足以事父母"。孟子的治欲依赖培养功夫,对于不愿意实施功夫者,这种进路是无效的。反之,由仁根生发,"其生色也,睟然见于面,盎于背,施于

① 张昭炜:《作为亚圣的颜子与克己复礼——以海昏侯墓衣镜颜子传记为中心》,《江西社会科学》2024 年第 1 期,第 44—55 页。

四体,四体不言而喻。"(《孟子·尽心上》)内在之仁施展出来,充实身体,内在自足,故无须外求,自然能够治欲,且挺立起道德主体。

综合以上三个主要方面,第一方面的诉诸天德相当于树立目标,第二方面的强调道德主体的能动性相当于为达到目标的努力方向,第三方面的依赖功夫培养壮大道德主体相当于具体的实现方法。对于道德主体而言,三个主要方面的核心是第二个方面,也就是关键在于道德主体的能动性。但是,即使这种能动性不要求上达天德,对于普通人而言,亦存在困难。另外,克之能主要依赖道德个体的自身努力,在自我与他者的二元关系中,当自我的行为没有达到他者要求时,不是诉诸他者,而是反求诸自身,"爱人不亲反其仁,治人不治反其智,礼人不答反其敬。行有不得者,皆反求诸己,其身正而天下归之。"(《孟子·离娄上》)对自身提出更高标准的道德要求,始终以反求诸己作为道德实践的主题,对于他者没有对等或最起码的道德要求。如果处于君子群体中,这样的反求诸己或可以接受,如果所礼敬的对象是道德无底线的小人,则将导致整个修身体系的坍塌,这需要荀子约束性的治欲来防范。孟子治欲依赖天爵敬德,这属于圣王的治欲要求,"口之于味也,有同耆焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎? 心之所同然者何也? 谓理也,义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口"。(《孟子·告子上》)欲望表现为口之味欲、耳之声欲、目之色欲,人人有之,由个体的特殊性推广到人类的一般性,故人人有同耆、同听、同美。口、耳、目之欲都是感性欲望,按照类比论证,感性欲望可以推广到鼻、舌、身体的同嗅、同味、同感等。圣人有先在的经验,其先在经验表现为理义之同然;而普通人的经验主要是感性欲望,不能直接像圣王那样感受到理义之于心的愉悦。尽管如此,普通人仍然可以借助感性欲望的同然去推测并理解圣人对于理义的同然,进而激发人对于道德理义的追求,希冀圣人的境界。孟子的类比论证直接跳跃到不同类,从感官跳跃到道德心,道德心的同然表现为理义,心对于理义的欲求相当于口对于刍豢的欲望。从论证的跳跃评判,孟子的论证存在严重缺陷,然而,结合《召诰》的传统可知,孟子主要继承了周王敬德传统,"唯孟子以此乃小体,而统之者乃大体之心,故即心言性,而不即此自然生命之欲以言性耳。"①由两种指向区分出两种治欲的取向:大人对应大体,以人合天,上达天德;小人对应小体,以节性去除欲望的遮蔽或牵引,而后一种方向由荀子推进。

(三)荀学约束性的治欲方案

荀子较孟子晚出,有鉴于孟学中天德的超越性、仁之端的脆弱性、以及培养仁端的功夫依赖性等特点,荀学放弃了诉诸大体、天爵与仁之端的培养,转向直接面对小体、人爵,隆礼重法,约束欲望,接续《召诰》的"节性"、孔颜"克己"之克的约束诠释传统。荀学约束性的治欲方案主要有三个方面:在约束欲望中有适度满足;礼法约束欲望的规则清晰;适用于群体性治欲。

首先来看在约束欲望中有适度满足。依据前文所论《召诰》"节性"之性与《吕氏春秋·重己篇》"节乎性也"的互释进路,生可以对接欲望,以此对接荀学之性:"生之所以然者谓之性。"(《荀子·正名》)荀学之性相当于欲望的所以然,换言之,欲望是人性的基础,只要是人,便有生,也就是便有欲望,"人生而有欲。"(《荀子·礼论》)"故虽为守门,欲不可去,性之具也。"(《荀子·正名》)即使作为守门人的普通民众,仍然具有不可消除的欲望,这是人性之本然。欲望有两种类型:第一种类型是基础的欲望,耳目有好声色之欲,如同孟子讲的口悦刍豢之欲,此类欲望是人存在的物质基础,"以养人之欲";"故礼者,养也。"(《荀子·礼论》)荀学以礼治疗欲望,礼的作用是适度满足、保护这种类型的欲望;礼服务于第一种类型的基础欲望,并与基础欲望形成合力。第二种类型是由第一种类型发展导致的淫乱,"生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。"(《荀子·性恶》)耳目有好声色之欲,人生便如此,这相当于第一种类型的基础欲望。当这种类型的欲望发展到僭越礼时,便会导致淫乱,也就是转变为第二种类型的欲望。第二种类型的欲望与礼义文理为二元对立关系,故礼义文理可作为对治第二种类型

---

① 唐君毅:《中国哲学原论·原性篇:中国哲学中人性思想之发展》,台北:学生书局 1989 年版,第 55 页。

欲望的工具,尤其是礼。综上,礼与第一种类型的欲望形成合力,故能适度满足第一种类型的欲望;礼与第二种类型的欲望形成张力,故需要约束第二种类型的欲望。这里要注意孟荀治欲的差异,孟学治欲属于能动性的治疗方案,重在培养壮大个体的道德主体性,以此对抗、消解欲望;而荀学治欲在于约束第二种类型的欲望,使得欲望不逾越礼的规范。相对于孟学诉诸于培养道德心的仁端、充实壮大道德主体的间接性的治疗欲望,荀学治欲直接面对欲望,尤其是第二种类型的欲望,并将其约束在礼的范围内。

再看礼法约束的规则清晰。荀子治欲的方案、直接面对欲望,面对的欲望主要是第二种类型的欲望:“人之情,食欲有刍豢,衣欲有文绣,行欲有舆马,又欲夫余财蓄积之富也,然而穷年累世不知不足,是人之情也。”(《荀子·荣辱》)人的社会生活离不开衣食行财,这属于第一种类型的欲望;然而,欲望具有扩张的动力,由第一种类型的欲望过度表达,便形成第二种类型的欲望。荀学治欲的重点是第二种类型的欲望,针对第二种类型的欲望制定约束性的礼,“先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求,使欲必不穷于物,物必不屈于欲,两者相持而长,是礼之所起也。”(《荀子·礼论》)礼是欲望表达的尺度,换言之,礼是两种欲望区分的界限。在礼的界限内,第一种类型的欲望得以保证,能够养人之欲,给人之求;第二种类型的欲望得到约束,防范欲望的无限扩张。“故必将有师法之化、礼义之道,然后出于辞让,合于文理,而归于治。”(《荀子·性恶》)礼被制定后,作为治欲实践依赖的工具,民众在治欲时便有明确的规则标准可依。由礼生发出政令制度,将治欲规范化、制度化,“上莫不致爱其下而制之以礼”,“政令制度,所以接下之人百姓”,“君臣上下,贵贱长幼,至于庶人,莫不以是为隆正。然后皆内自省以谨于分,是百王之所以同也,而礼法之枢要也。”(《荀子·王霸》)通过规范化、制度化的礼法制定与实施,体现儒学君君、臣臣、父父、子子的伦理纲常,促成礼的完善与践行。礼的明确规则及运作举例如下:“扁善之度,以治气养生则后彭祖,以修身自名则配尧、禹。宜于时通,利以处穷,礼信是也。凡用血气、志意、知虑,由礼则治通,不由礼则勃乱提僈;食饮、衣服、居处、动静,由礼则和节,不由礼则触陷生疾;容貌、态度、进退、趋行,由礼则雅,不由礼则夷固僻违,庸众而野。故人无礼则不生,事无礼则不成,国家无礼则不宁。《诗》曰:‘礼仪卒度,笑语卒获。’此之谓也。”(《荀子·修身》)“扁善之度”,据注释:“扁,读为辨。《韩诗外传》曰‘君子有辨善之度’,言君子有辨别善之法,即谓礼也。”①礼作用于人生活的方方面面,成为社会运转依靠的法则。民众在遵循礼时,其欲望既得到适度满足,由此保证底层的活力,保障民生的基础,也由此带动循礼的动力;民众的欲望亦受到礼的约束限制,防止欲望无限扩张,由此组成社会化的礼法伦理政治共同体。民众循礼而行,则治通、和节、雅、宁,这均显示出欲望适度满足基础上的成功;不循礼而行,欲望的表达超过了礼,则勃乱提僈、触陷生疾、夷固僻违、不宁,由此显示出以礼治欲的必要性及现实需求。

最后来看适用于群体性治欲。荀学治欲的特色还体现在社会化的群体性治欲,礼的明确规则既适用于群体欲望的差异化满足,“故先王案为之制礼义以分之”,“皆使人载其事而各得其宜。”(《荀子·荣辱》)礼的清晰规则亦适用于约束群体欲望,由此带来相应的制度建设。“人性不合于社会治理,欲求社会治理,必须训练人性以合于社会需要。此即孔子克己复礼之意。”②社会化治欲不要求每个人都是仁者或君子,这一方面在于仁者或君子的道德标准高,高标准不适合大众群体;另一方面是成就仁者或君子依赖功夫,需要艰苦的修身,依赖功夫与艰苦的修身亦不适合大众群体。荀子所隆之礼与法适合制度建设与社会治理,由此可以说荀子从社会层面拓展了孔颜之学的“克己复礼”。

综上,欲望的认知决定了治疗方案:唯有第一种类型的欲望适度满足,才能维系社会的存在;唯有第二种类型的欲望约束,才能维护社会的稳定。荀学之礼作为判别两种类型欲望的标准,既能适度满足第一种欲望,又能有效节制第二种欲望,其规则明确,且可执行性强,故适合于群体性治欲。荀学治欲的总

---

① 王先谦:《修身篇第二》,《荀子集解》,北京:中华书局 2016 年版,第 25 页。

② 陈元德:《中国古代哲学史》,台北:中华书局 2015 年版,第 344 页。

方针依赖于礼,诉诸于礼的约束性,“内省”的方向较弱,而这种方向由孟学开拓,自反诉诸于礼,这是孔颜“克己复礼”之能的诠释方向。孟学之礼是内在化的,“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”(《孟子·告子上》)故孟学治欲是通过内省调动礼,“反求诸己”(《孟子·离娄上》)。仁礼内在,先天本具,这是孟学与荀学之礼的显著差异。荀子看重礼的社会性、群体性,以此约束道德主体,达到仁的状态,故荀学之礼的制定不依赖于个体,不要求反诸己,亦不要求个体内在德性提升及能动性。孟学治欲以从天德,有超越性的追求,其教化视野更倾向于君子群体;而荀学以礼约束现实社会的人,以礼提升人的社会性,荀子教化的视野是全社会的人。

(四)孟学与荀学治欲方案的异同及拼接

以孔颜“克己复礼”之学的双向展开考察,孟学与荀学治欲的差异主要有三点:第一,孟学治欲需要调动个体的能动性,以“克己”之能实现复礼,注重内生的、能动的道德世界建设;而荀学治欲要求符合礼的规范约束,侧重于民众群体性的规范秩序建设。“礼者,众人法而不知,圣人法而知之。”(《荀子·法行》)如同孔子所言:“民可使由之,不可使知之。”(《论语·泰伯》)群体性治欲只要求民众遵循礼即可,民众不须知之,亦无须调动能动性。如果以孟学作用于民众的群体性治欲,会导致实际操作的困难:民众的能动性难以调动,且缺乏积累的功夫,步调亦难齐一,由此导致难以实现群体性治欲。当然,在以荀学实现民众群体性治欲的基础上,可从民众的“由之”向君子的“知之”提升,因此,荀学治欲可视作向孟学治欲进阶的基础性准备,这有助于孟学与荀学治欲方案的拼接。第二,孟学治欲源于周王,下沉到君子,指向天爵、大体的超越,故孟学治欲对于道德主体的要求标准高;荀学治欲源于周王治理殷商遗民的节性,适用于民众的社会群体性治欲,为世俗社会而设,故荀学治欲标准低。以荀学治欲的民众低标准要求孟学治欲的君子高标准,这对君子没有约束力;反之,以孟学的君子、天德去要求民众,则难以实施。这里还要注意孟学与荀学对于天的不同理解,“自孔孟言,礼义法度皆由天出,而气质人欲非天也;自荀子言,礼义法度皆由人为,返而治其天,气质人欲皆天也。”①孟学的天、天爵具有超越性,与世俗的欲望对立,因此,追求天爵的超越必然是对抗欲望;而荀学的天与气质人欲混合,故荀学治欲无须追求超越的天,只是在气质人欲混合中树立起明确的规则、礼的规范。第三,孟学治欲具有个体性,适用于君子修身;荀学治欲具有社会性,适用于群体生活,故可作为国家的规范制度,如“隆礼至法,则国有常”(《荀子·君道》)。孟学治欲追求天德的超越,由此遭到荀子的批评:“今孟子曰‘人之性善’,无辨合符验,坐而言之,起而不可设,张而不可施行,岂不过甚矣哉!故性善则去圣王、息礼义矣;性恶则与圣王、贵礼义矣。”(《荀子·性恶》)总体来看,孟学强于道德境界,重在“正其谊”“明其道”,追求天德、天爵;荀学强于世俗礼法,重在“谋其利”“计其功”,追求人道、礼法,且要求有效验,操作性强。荀子对于孟子的批评兼及人性论。孟子的性善论关联的天德、天爵属于道德理想境界,将性善作为治欲的依赖或用功方向,需要功夫的积聚与善的培养,否则性善难以发挥作用、获得效验,并且在社会生活中难以执行,故性善论具有理想化、超功利化的嫌疑。与此相对,性恶论会导致重视欲望的现实性与恶的危险性,通过世俗礼法加以约束、防范性恶的危险,在实际执行中更容易操作。

在看到孟荀之学差异性时,亦应看到两者一致的合力。在规范化、制度化背景下,荀学治欲亦有能动性方向,表现为“皆内自省以谨于分”(《荀子·王霸》),如同孟子“思则得之”(《孟子·告子上》),“圣人纵其欲,兼其情”(《荀子·解蔽》)。综合孟学与荀学,仪则礼法内生于心,礼法政令制度外在约束,内外联动,更有助于治欲。孟学治欲亦有约束性方向,“非礼之礼,非义之义,大人弗为。”(《孟子·离娄下》)“故《孟子·尽心》亦谓口、目、耳、鼻、四肢为性也,性中有味、色、声、臭、安佚之欲,是以必当节之。”②孟学亦强调礼的社会性与规范性,“上无礼,下无学,贼民兴,丧无日矣”。(《孟子·离娄上》)以“克己复礼”

---

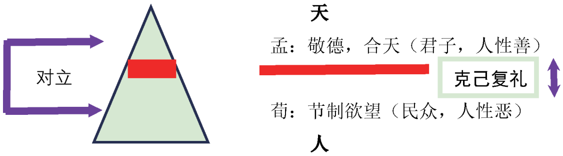
① 牟宗三:《历史哲学》,桂林:广西师范大学出版社 2007 年版,第 112 页。

② 阮元:《性命古训》,《揅经室集》,扬州:广陵书社 2023 年版,第 232 页。

的双向展开考量孟学与荀学,由于两者同源,故两者对于礼、仁都有一贯的价值诉求:孟子倡导仁政;荀子隆礼重法,相当于两者分别展开了“克己复礼”的“仁”与“礼”。孟子重视仁的先天性、固有性,以此“克”之能动性便是调动先天、固有之仁,仁相当于内在之礼,这种内在之礼显化,必定符合荀学之礼的外在约束规范;荀子之礼重视社会治理的现实需要,以此“克”之约束性是服从、执行此礼,礼相通于法,这种外在的礼、法向内,必定符合内在能动性的仁之端。

治欲的角度有助于缓解传统的孟学与荀学人性论的对立,甚至孟学与荀学治欲联动。以宋明理学为代表的儒学主流观点是尊孟抑荀,“孟子醇乎醇者也”,“荀子极偏驳,只一句性恶,大本已失。”“孟子大有功于世,以其言性善也”①。从形式逻辑来看,孟学与荀学的人性论是二元对立关系,“对于人性,孟子持的性善论,荀子却持性恶论。众所周知,一样的东西不可能同时是正反两方面,因此这两位哲学家的理论中至少有一位是不正确的”②。由人性论的不同导致治欲的差异:孟子道性善,故其治欲依赖作为性善之体的仁端,并壮大培育;荀子主性恶,“因为人性本恶,故必须有礼义法度。”③荀子治欲更注重以外在的礼义法度约束欲望,而内在道德主体能动性发掘培养的治欲方向较弱,因此,孟学与荀学的两种方向可以互补:“荀子认为构成人性中的欲望如果不进行约束就会造成争端”“孟子则认为在人的最初天性中,就有趋向促使人们遵守道德的部分”“孟子和荀子的思想在这一点上几乎有不可调和的矛盾”④。“孟子和荀子的人性论是互相矛盾的,不可同真”,“但在功夫论里,它们却可以是互补的不同功法”“孟子和荀子的目标是一致的:两位思想家都是在设法帮助人们成为真正的人”“孟子是通过鼓励,荀子是通过警告”⑤。从孟学与荀学双向展开“克己复礼”的思路转换主流观点的诠释,孟学与荀学治欲具有一致的目标,人性论决定治欲方案,治欲方案的差异同样影响人性论:孟学治欲需要调动人性中固有之德,这是“克己复礼”能动性诠释方向的发展;而荀学约束人性的欲望,这是“克己复礼”约束性诠释方向的发展。两者都以“克己复礼”为源头或统领,两者的治欲方案拓展丰富了孔颜之学,因此,孟学与荀学的治欲不应以正反矛盾对立来看,而是同一事物的双向展开。

由治欲再回到人性论,人性论的善与恶不是对立紧张,而是在不同位点与层次各有发展,人性论对立可转化成治欲的拼接,如下所示:



经此诠释,孟荀人性论并非平行对立,而是上下对立。平行对立是正反两面,非此即彼;上下对立可以拼接,共同撑开一个兼顾上下的治欲系统,由此可视作孔颜“克己复礼”的上下展开。从天人关系来看,孟学侧重于天德超越,荀学侧重于人伦世俗,故两者可以通过天人关系互补。从内外来看,孟子“仁义内在而道性善,是精神透露之第一关”,“由精神主体建体立极而通于纯对,彻上彻下,彻里彻外”;“荀子之文化生命、理想,则转而为‘通体是礼义’。”“孔孟俱由仁义出,而荀子则由礼法(文)入。”⑥以此转用于治欲,孟子重视彻上的天,以上统下,治欲从内而出,以内在的道德主体冲垮欲望;荀子重视彻下世俗社会,治欲从外而入,以外在的规范礼法节制欲望。通过拼接,两者治欲的视域彻上彻下,内外相迎,

① 朱熹:《孟子序说》,《四书章句集注》,第 198—199 页。
② 刘殿爵:《浅析孟子和荀子的人性论》,《荀子思想中的德性、人性与道德主体》,第 172—173 页。
③ 胡适:《中国哲学史大纲》,台北:商务印书馆 2016 年版,第 342 页。
④ 刘殿爵:《浅析孟子和荀子的人性论》,《荀子思想中的德性、人性与道德主体》,第 191—192 页。
⑤ 倪培民:《儒家功夫哲学论》,北京:商务印书馆 2022 年版,第 187—188 页。
⑥ 牟宗三:《历史哲学》,第 108—110 页。

形成治欲的合力。从治欲对象来看,荀子的治欲对象集中在基数庞大的民众群体,而孟子的治欲对象适用于数量较少的君子群体,其中能够上达天德、以人合天者,数量更为稀少。从两者的互补性来看,基数庞大的民众群体性节制欲望,既保证了民众欲望的适度、合理释放,又不至于逾越儒学礼的规范与约束;由此基数的保证,才不至于因民众纵欲伤害导致整个体系崩溃,并为君子群体的治欲提供了稳固的基础。君子在此基础上进一步敬德合天,树立道德典范,实现天德的超越,并以天德的超越带动节制欲望的民众向更高的道德标准进阶。

二、先秦诸子学治欲的两种极端与孟学荀学的制衡

以上治欲主要围绕先秦儒学展开,以孔颜的"克己复礼为仁"为治欲的总纲,双向拓展为孟学的能动性与荀学的约束性治欲。由荀学的约束性进一步拓展,则是极端的禁欲,禁欲威胁到儒学的治欲。孟学的能动性治欲是强化德的力量,以此对抗欲望,反向来看,如果强化欲望,便可对抗德性,这种极端化的发展欲望便是纵欲,纵欲的极端亦威胁到儒学的治欲。综合来看,孟学与荀学在制衡纵欲与禁欲方面具有一致的合力。

(一)孟学对于两种极端治欲的制衡

首先来看孟学对于极端的制衡。孟子面对先秦诸子治欲的两种极端分别来自杨朱与墨子:"杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言,不归杨,则归墨。"(《孟子·滕文公下》)因此,要捍卫儒学治欲的正统,孟子的时代任务是:"距杨墨。"(《孟子·滕公文下》)杨朱贵己,"杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也。"(《孟子·尽心上》)杨朱以己为中心,己是欲望的载体,欲望不仅无须治疗,甚至应当加强,一切应当以满足欲望为中心。从"克己复礼"的角度来制衡,可从约束欲望的方式,亦可调动道德主体之能动性。杨朱捍卫、保全己,己成为其道德或价值的全部,他者被转化为异己的存在,己甚至不能以牺牲一毛一毫来成就他者,即使这一毛一毫能够对于他者产生无限大的利益或价值。以孟学治欲来制衡,己中亦有道德性主体,可调动己的能动性来对抗欲望,乃至实现复礼。墨子在先秦颇有影响,如后世追述:"孔丘、墨翟欲行大道于世而不成,既足以成显名矣。"(《吕氏春秋·论大》)"孔墨之后学显容于天下者众矣。"(《吕氏春秋·当染》)"墨家者流,盖出于清庙之守。"(《汉书·艺文志》)清庙之守的来源导致了墨家的禁欲倾向,其表现为:"且夫仁者之为天下度也,非为其目之所美,耳之所乐,口之所甘,身体之所安,以此亏夺民衣食之财,仁者弗为也。"(《墨子·非乐》)墨家追求的目标是将自我之己向他者、向天下敞开。反言之,任何有利于目口耳身的欲望均当弃绝,因为这些欲望有违于兼爱。墨学的禁欲伤害到儒学的礼乐,"不侈于后世,不靡于万物,不晖于数度,以绳墨自矫,而备世之极","作为非乐,命之曰节用,生不歌,死无服。"(《庄子·天下》)孔子对禁欲倾向有间接批评,据《论语·宪问》:"'克、伐、怨、欲不行焉,可以为仁矣。'子曰:'可以为难矣,仁则吾不知也。'"克欲不行类似于禁欲,尽管克欲不行很难做到,但孔子并不许以仁。孔子的批评还可延伸至禁欲会抑制仁的活力。"墨子兼爱,摩顶放踵利天下,为之。"(《孟子·尽心上》)墨子兼爱,倾向于消解"己",与"克己复礼为仁"背道而驰。以治欲为中心,孟子距杨墨相当于抵制纵欲与禁欲两种极端,归于中道的"克己复礼"。

(二)荀学对于两种极端治欲的制衡

以治欲为中心,荀子亦是批评两种极端:第一种极端是纵欲倾向,"纵情性,安恣睢,禽兽行,不足以合文通治;然而其持之有故,其言之成理,足以欺惑愚众,是它嚣、魏牟也"(《荀子·非十二子》)。荀学约束性发展"克己复礼",将欲望约束在礼的范围内,以此成仁;而"纵情性"导致的欲望释放僭越了礼,甚至破坏了礼,以此成禽兽,故说"安恣睢,禽兽行":"恣睢,矜放之貌。言任情性所为而不知礼义,则与禽兽无异,故曰'禽兽行'。"①徐复观指出它嚣、魏牟的纵欲说与杨朱之学相关,其关键证据是《管子·立

① 王先谦:《非十二子篇第六》,《荀子集解》,第 107 页。

政》的养生说:“然则纵欲妄行,男女无别,返于禽兽。”“故曰,全生之说胜,则廉耻不立。”据此可推出:“由全生养生,堕落而为纵欲,在战国末期,实成为一巨大风潮。”①从欲望的角度诠释全生,“所谓全生者,六欲皆得其宜也。”(《吕氏春秋·贵生》)全生所关注的核心是生,相应的治疗方案是保持欲望最适宜的状态,而适宜的标准不必借助儒学的礼,故在适宜度上,与在礼范围内的欲望有一致性。全生的重点在宜,而不在礼,适宜与否的标准在于个体的全生,纵欲与儒学以规范性的礼约束欲望难免有不合处,故荀子批评全生。全生关联着全性,生与性的互释如同以《吕氏春秋》的“节生”之生对接《召诰》的“节性”之性。“是故圣人之于声色滋味也,利于性则取之,害于性则舍之,此全性之道也。”(《吕氏春秋·本生》)全性的标准完全取决于个人的耳目口之欲的满足:能满足欲望,则取之;不能满足,则舍之。这相当于取消了儒学倡导以礼作为约束欲望的标准,故荀子亦批评全生。这种风潮还表现为贵己养生,乃至纵欲,“肆之而已,勿壅勿阏”,“意之所欲为者放逸,而不得行,谓之阏性”,“恣耳之所欲听,恣目之所欲视,恣鼻之所欲向,恣口之所欲言,恣体之所欲安,恣意之所欲行”。(《列子·杨朱》)以此审视克己复礼的约束性治欲与墨学的禁欲,两者都相当于抑制性的阏,而杨朱的肆欲与阏性对立。第二种极端是禁欲倾向,“上功用、大俭约而僈差等,曾不足以容辨异、县君臣;然而其持之有故,其言之成理,足以欺惑愚众,是墨翟、宋钘也”。(《荀子·非十二子》)这种禁欲倾向相当于孔子批评的克欲不行。禁欲倾向有两方面背离儒学之道:一是过于力行节俭,“上功用、大俭约”,这固然是儒家圣人大禹精神的体现,儒家之礼亦尊崇俭约,如孔子言:“礼,与其奢也,宁俭。”(《论语·八佾》)但是,过于力行与俭约,“言以功力为上而过俭约也”。②违背了儒学的中庸之道,且不符合礼中乐和的基本精神。二是孔子倡导“君君,臣臣,父父,子子”(《论语·颜渊》)的伦理差等秩序,兼爱导致儒学构建伦理秩序的消除,“僈,轻也。轻僈差等,谓欲使君臣上下同劳苦也”③。进而导致礼的坍塌。禁欲倾向亦是导致墨学衰落的重要原因,“将使苦身劳形以忧天下,是何异于腾驾蹇驴,而责其登大行之阪矣！嗟乎！钜子之传,至秦汉间而斩。非其道之不逮申、韩、商、慎,惟不自为计,故距之百年而堕”④。故荀子警惕并批评这种极端。

(三)孟学与荀学对于寡欲的分歧

孟荀在消除极端治欲方面具有一致的合力,而两者对待寡欲存在分歧。承接孔子的无欲则刚(《论语·公冶长》),孟子倡导寡欲:“养心莫善于寡欲。”(《孟子·尽心下》)寡欲的治疗方案是整体性减少欲望的存量。整体性减少的欲望是所有欲望,对于孟子的能动性治欲而言,整体性减少欲望有利于德性的能动性激发,故为孟子所主。寡欲促进养心,其深层依据是人心的长养需要少欲的环境,欲望与德性竞争性的作用于人心,欲望的减少或削弱使得欲望的竞争性减弱,此消彼长,这也意味着德性的能动性加强。寡欲的治疗方案对于欲望的治疗具有广谱性,须注意两个问题:其一是寡欲减少欲望要适度,否则会伤害到作为人生存基础的饮食男女等基本欲望;其二是寡欲之寡的功夫是对所有欲望的减少,面对形式多样的欲望,缺乏主次先后、轻重缓急的差异化治疗,会导致最严重的欲望病症得不到针对性的、及时的治疗。荀子否定寡欲,这是基于欲望的分析,“性者,天之就也;情者,性之质也;欲者,情之应也。”(《荀子·正名》)按照行文逻辑,依次是天规定性、性规定情、情规定欲,简约这种递进,便是天规定欲,欲具有天赋予的先天性,只要是人,便会有欲,“所以人必不免于有欲也”⑤。如果寡欲减少的对象殃及到第一种类型的基础欲望,不仅会伤害到人的存在,压抑人的活力,削弱人的繁盛,而且在实际操作践行中存在巨大困难,这是荀子反对寡欲的重要原因。在礼的范围内释放表达的欲望,应该予以保护,“凡治气养心治

---

① 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,北京:九州出版社 2021 年版,第 377 页。

② 王先谦:《非十二子篇第六》,《荀子集解》,第 108 页。

③ 王先谦:《非十二子篇第六》,《荀子集解》,第 108 页。

④ 章太炎:《诸子学略说》,桂林:广西师范大学出版社 2010 年版,第 109 页。

⑤ 王先谦:《正名篇第二十二》,《荀子集解》,第 506 页。

术,莫径由礼。”(《荀子·修身》)故荀子依赖礼作为判定欲望是否需要对治的标准。针对广谱性治欲的第二个问题,通过礼区分出欲望需要治疗的主次先后、轻重缓急。对于逾越礼的欲望,根据逾越的程度选择性针对治疗,逾越最高程度须作为主、先、重、急;对于逾越较低程度的可作为次、后、轻、缓;而在礼的表达范围内的欲望,无须治疗,以保持人的活力。综上所论,孟学与荀学对于寡欲的分歧在于其能动性与约束性治疗方案的差异。

荀子批评寡欲的原因有三:其一,道家亦主寡欲,寡欲与欲望表达背道而驰。老子倡导寡欲,正向来说,“见素抱朴,少思寡欲”。(《道德经》第十九章)反向而言,“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得。”(《道德经》第四十六章)老子寡欲的依据在于道的素朴自然,欲望违背素朴自然,故须寡欲以合道。不知足、欲得都是欲望不加节制的表现,不合乎道的素朴自然,故为老子所反对。宋子主张老子的寡欲,由于荀子否定寡欲,故宋子遭荀子批评:“子宋子曰:‘人之情欲寡,而皆以己之情为欲多,是过也。’故率其群徒,辨其谈说,明其譬称,将使人知情之欲寡也。”“今子宋子严然而好说,聚人徒,立师学,成文曲,然而说不免于以至治为至乱也,岂不过甚矣哉!”(《荀子·正论》欲望的表达与寡欲之间存在张力,寡欲会加剧这种张力:“目不欲綦色,耳不欲綦声,口不欲綦味,鼻不欲綦臭,形不欲綦佚。”“以人之情为欲此五綦者而不欲多,譬之是犹以人之情为欲富贵而不欲货也,好美而恶西施也。古之人为之不然。以人之情为欲多而不欲寡,故赏以富厚而罚以杀损也,是百王之所同也。”(《荀子·正论》)人情之欲具有释放的动能,这是欲望本身的特点决定,寡欲违反欲望本身的特点:如同人欲求富贵,为达到这种欲求,应该追求财物;人欲求美,就应该去追求美,而不是故意躲闪或减少内在欲望的表达。其二,荀子批评寡欲的原因还在于与道家治国政治的差异。“心之所可中理,则欲虽多,奚伤于治!”(《荀子·正名》)只要民众的欲望合乎抽象的理或具体的礼,能够有效治疗,这样的欲望无论多寡,不会伤害到政治,因此,不需要寡欲或无欲来清除这些欲望。这些欲望是民生的基础,是社会具有活力的根源,寡欲或无欲会伤害到民生的基础或活力的根源。荀学约束性治欲适用于群体,荀子的政治理念是利用欲望之情:通过赏之以富贵,可以通过满足财物的欲望激励民众;通过惩罚、剥夺人的欲望,可以惩罚民众。道家治国倡导减少民众欲望的寡欲,乃至无欲,“我无欲,而民自朴”。(《道德经》第五十七章)朴是自然,道法自然,也就是以道为追求目标。君王倡导无欲并身体力行,上行下效,以此带动下民之朴,这种治国方略将使得整个社会处于素朴自然的状态。对于荀学治国政治而言,在寡欲、无欲的状态下,欲望被削弱乃至消解,就难以利用欲望来赏罚,故道家的寡欲、无欲遭到荀子的批评。“有欲无欲,异类也,生死也,非治乱也。欲之多寡,异类也,情之数也,非治乱也。”(《荀子·正名》)荀子将欲望的有与无作为对立概念,两个概念的对立如同生与死,相当于放大了两者的差异。据注释:“治乱所系,在节欲则治,不节欲则乱,不在欲之多寡也。”①荀子治欲重在约束节制欲望,他主要关心欲望是否逾越礼:如果逾越,则约束之;如果不逾越,则无须约束。有欲与无欲、多欲与寡欲是描述欲望的状态,并不是荀子关注的重点,欲望只要合乎礼,便无须约束,因此,亦无须寡欲或无欲。结合前文区分两种类型的欲望,第一种类型的欲望不僭越礼,不必干预或抑制,亦无须寡或无。其三,荀子批评宋子寡欲与墨子禁欲,还在于两者有违于正名:“‘情欲寡’,‘刍豢不加甘,大钟不加乐’,此惑于用实以乱名者也。”(《荀子·正名》)“情欲寡,即宋子云‘人之情,欲寡’也。刍豢不加甘,大钟不加乐,墨子之说也。”②由此反对墨子的禁欲。

(四)先秦诸子学治欲的总体状况

综上所论,以治欲为中心,重新构建先秦诸子学派,展现先秦诸子的内在联系与分歧,如下所示:

(1)孔颜“克己复礼”的双向发展:约束性方向——能动性方向;

儒学内部双向发展:以礼约束欲望(荀学)——以己之能战胜欲望(孟学);

---

① 王先谦:《正名篇第二十二》,《荀子集解》,第 505 页。

② 王先谦:《正名篇第二十二》,《荀子集解》,第 498 页。

(2)儒学外部先秦诸子的对立:禁欲倾向(墨学)——纵欲倾向(杨朱);

(3)综合内外:禁欲(墨学)——约欲(荀学)——胜欲(孟学)——纵欲(杨朱)。

从欲望治疗的程度来看,墨学禁欲最为严苛,其次为荀学约束欲望,再次为孟学战胜欲望,最后是杨朱的纵欲。总体来看先秦诸子的四种代表性治欲方案,儒学内部的两种方案处于中间,显示出儒学治欲总体倾向于温和的中道,且有利于制衡极端。从儒学内部的传承谱系来看,孟学与荀学治欲可视作孔颜"克己复礼"治欲的约束性与能动性的双向发展,这两个方向的张力使得孔颜之学得以丰富展开。在与其他先秦诸子学的外部竞争中,孟学与荀学总体表现为合力,并显示出"克己复礼"的凝聚力。"克己复礼"治欲在能动性与约束性双向发展中亦有张力,孟学的能动性治欲与墨学的禁欲形成更强的张力,故孟子拒斥墨学禁欲;同理,荀学的约束性治欲与杨朱的纵欲形成更强的张力,故荀子拒斥杨朱纵欲。

墨学禁欲与杨朱纵欲处于四种代表性治欲方案的两个极端,以儒学为中心考量,这两个极端可通过孟学与荀学得以制衡,故孟荀均反对杨墨之学。按照对治欲望程度的递进,墨学禁欲与荀学约束性治欲都属于抑制欲望,荀子要明确乃至捍卫儒学"克己复礼"的抑制欲望,须与墨学划清界限,因此,批评禁欲成为荀子的重要使命,且唯有批判墨学的禁欲,才能凸显其约束性的限度及标准,也就是礼与法,故荀子对于墨家的禁欲批判较深。同理,杨朱纵欲与孟学的能动性胜欲相近,故批判纵欲成为孟子的重要使命,孟子要明确乃至捍卫儒学的"克己复礼"之能,须与杨朱之学划清界限,才能凸显其调动的能动性源于天德,而不是能动性的欲望放纵。孟子对于杨朱的纵欲批判较深,以此孟学有助于制衡杨朱之学。孟子治欲需要调动礼的能动性以及培养仁之端,而杨朱调动欲的能动性,在调动资源处,孟学与杨朱之学存在根本差异。综上,孟学治欲更适用于制衡杨朱之学的纵欲,荀学治欲更适用于制衡墨学禁欲。孟学与荀学相互制衡体现在儒学内部,在应对儒学外部学说时,孟学与荀学表现出一致性的合力,两者都批判杨朱的纵欲与墨子禁欲,以此制衡极端的治欲方案。

三、思想史视野下的孟学与荀学治欲纵横对比

从纵向思想发展史视野考察,孔颜"克己复礼"是先秦儒学治欲的原点,由此原点孕育分化,首先分化出孟学的能动性治欲,再分化出荀学的约束性治欲,这是先秦儒学内部治欲的思想发展主线。从外部发展来看,与儒学孟荀治欲相伴发展,墨学的禁欲倾向与杨朱之学的纵欲倾向在外部对于儒学的治欲形成合围之势,儒学要保持其主体性,必须捍卫其治欲传统,批判两种极端。孟学与荀学从两个方向展开孔颜"克己复礼"治欲,并在制衡墨学的禁欲与杨朱之学的纵欲两个极端中形成合力,这是以儒学谱系为中心的考察,这一谱系向上可追溯至周代,从而形成儒学连续的思想传承谱系。

从更宽广的先秦思想史视野来看,孔颜"克己复礼"展开的顺序并非自动发生,而是与其他学派竞争,为回应其他学派的挑战而生,其顺序当是墨子——杨朱——孟子——荀子,这可结合《淮南子·泛论训》来看:"兼爱、尚贤、右鬼、非命,墨子之所立也,而杨子非之;全性保真,不以物累形,杨子之所立也,而孟子非之。"以此转用于治欲:禁欲倾向,墨子之所主,而杨朱非之,此是禁欲与纵欲两个极端对立所导致,由于思想史文献缺乏,故略去;纵欲倾向,杨朱之所主,而孟子非之,此是孟子辟杨朱;①孟子之所主,又为荀子非之。这种思想史发展顺序反映出先秦儒学在应对外部环境中的动态调整,为应对杨朱

---

① 同理,孟子之所主,杨朱亦非之,以杨朱之学治欲为中心回应孟学,"思、孟派的圣人之徒是伦理上神化的人,而杨朱派的圣人则是科学上人化的人,这个科学事实的揭示,正打击了思、孟派圣人头上的神圣的光轮。""杨朱学派的思想,就现存文献而言,提出了一个唯物主义的命题——人只是一个感觉体,而个人利益只是一件科学事实。""这一命题坚持从人的感官物质利益去说明道德,而用不到假定天志和先王观作为道德论的奠基石,在这一点上,仅仅在这一点上,杨朱派的'贵生'论或'为我'论,在其全篇说教的暗然黑夜里闪出一道光芒,在百家并鸣的诘辩思潮中独树一帜。"(侯外庐、赵纪彬、杜国庠:《中国思想通史》第一卷,北京:人民出版社 1957 年版,第 349 页。)

之学,孟学首先崛起,由此可以呼应上文所论孟子制衡杨朱的纵欲;荀子在外部应对墨子禁欲之学,在内部应对孟子之学,在四种治欲形态中最为晚出,故最为综合。孟学与荀学源头一致体现在礼,亦体现在仁,共同捍卫孔颜传统,批判其他学派,尤其是批判极端化的纵欲与禁欲,这有利于儒学在百家争鸣中胜出。从先秦诸子百家到汉代“罢黜百家,独尊儒术”,儒学获得正统,杨朱与墨子之学渐趋消沉,孟荀之功甚巨。

从先秦儒学与近世儒学连续性的视野来看,孔颜“克己复礼”在宋明理学转化成存理遏欲,这里须注意荀子与宋明理学治欲的区别:荀子亦讲理,“礼也者,理之不可易者也。”(《荀子·乐论》)荀子以理之不可改变定义礼,强调了礼的严峻性、稳固性,并有利于从礼向法过渡。荀子亦有与宋明理学关联的以理治欲,“心之所可中理,则欲虽多,奚伤于治?”“心之所可失理,则欲虽寡,奚止于乱?”(《荀子·正名》)荀子所论的理欲关系温和,理在保持其主导性时,允许欲望的释放与表达,这并不是宋明理学所主的理欲二元对立关系。尽管宋明理学与荀子治欲多有相似,但不能由荀学直接推出宋明理学的存理遏欲,中国儒学治欲的主题从先秦的礼嬗变为宋明理学的理,还须经过佛教心性论与禁欲主义刺激。宋明理学的主题从礼转向理,理的约束更为内化,这导致宋明理学对于欲望的约束更强,这可视作荀学约束治欲的内化发展。宋明理学将理内化于心性,通过调动道德主体的能动性,以证成内圣,这在阳明学中体现得更加明显,这可视作继承了孟学能动性治欲的诠释方向。综合两者,可以说宋明理学继承了先秦儒学“克己复礼”双向展开的两个传统,并将两个传统创造性融合。从更古老的《召诰》源头来看,孟学治欲基于周代以德配天的传统,这种以德配天的传统在后世传承中逐渐弱化,而转向更为世俗化的君子道德主体之挺立,这成为宋明理学家向往的道德品格;荀学更适合群体的约束性治欲,由此将孔颜“克己复礼”对道德典范个体的自我约束转向群体性“节性”的礼法约束。宋明理学总体是尊崇孟学,当宋明理学成为官方意识形态,孟学成为正统,宋明理学家在推动理学向社会展开时,以能动性治欲的孟学向民众下移,崇尚道德典范的树立,这有助于带动社会道德水平的提升。以礼约束治欲的荀学内化为宋明理学的以理约束欲望,使得欲望的约束更加内化与强化,这不利于民众欲望的温和释放与养护,乃至会伤害到第一种类型的基础欲望,由此难免会抑制社会的活力,总体处于低欲望社会。

从孟学与荀学同时代的中希哲学比较视野来看,欲望是人类生活的重要基础,在人类文明发展的相似阶段,中希哲学治欲多有相似。以苏格拉底为原点,古希腊哲学向可朽方向展开居勒尼学派,崇尚感官享乐、欲望;向不朽方向展开昔兰尼学派(Cynic School,犬儒学派),崇尚禁欲、理性,追求灵魂不朽。据此推论,墨学近乎犬儒学派,①杨朱之学近乎居勒尼学派。在希腊化时代,居勒尼学派影响伊壁鸠鲁学派的享乐纵欲,昔兰尼学派影响斯多亚学派的禁欲。古希腊哲学的治欲总体呈现为一种中道与两种极端的思想形态:一种中道为苏格拉底之学,以及其后继者柏拉图与亚里士多德;两种分化为禁欲与纵欲两种极端,可视作中道向两端分化的结果,亦可视作中道治欲可以平衡两种极端治欲。与此对照,《召诰》与孔颜的“克己复礼”相当于一种中道,孟学与荀学从两个方向展开中道,这可视作先秦诸子学治欲的中道,相应的两种极端分别是墨学的禁欲与杨朱之学的纵欲。因此,人类的两大文明在相同的时代具有一种中道与两种极端的形态,中道用以制衡极端。进一步扩展类比,孟学与荀学治欲类似于柏拉图与亚里士多德:孟学治欲强调道德主体的能动性,诉诸天德、天爵,这相当于柏拉图治欲追求理念的超越;而荀学治欲更侧重约束性规范,类似于亚里士多德伦理学的节制。由孟学荀学与同时代的古希腊哲学治欲类比,可以彰显中国哲学治欲的特质以及对世界治欲哲学的贡献,更进一步,中希哲学所使用的治欲工具与治疗方案亦可互通互鉴,表现出中希哲学治欲的共性与协同性。

---

① “然墨子即乐于以墨名其学派。此犹希腊安提斯塞尼斯(Antisthenes)之学之见称为犬学,而安氏亦乐于以此名其学”。(冯友兰:《中国哲学史》上册,北京:商务印书馆 2017 年版,第 93 页)安提斯塞尼斯是犬儒学派的奠基者,如同墨子是墨家学派的奠基者。

On the Integration of the Doctrines of Mengzi and Xunzi: From the Perspective of the Therapy of Desire in Chinese Philosophy of the Classical Period

Zhang Zhaowei

(*Institute of World Religions*, *Chinese Academy of Social Sciences*, *Beijing* 100732, *China*)

Abstract: In the Hellenistic era of the Classical Period, the theme of Greek philosophy moved from nature to human, while the therapeutic philosophy developed vigorously. At the same time, Chinese philosophy also had the similar theme, which was represented by the Doctrines of Mengzi (孟子) and Xunzi (荀子), both of which can be traced back to the tradition of "respecting virtue and restraining temperament (敬德节性)" recorded in *Instructions by the Duke of Zhao* (《召诰》) from *Book of Documents* (《尚书》). This can be considered as the development of the two different interpretations by way of moral subjective initiative and restraint of desire concerning how to achieve benevolence through restraining oneself in the discussion between Confucius and Yan Hui (颜回) about "restraining oneself and restoring propriety (克己复礼)". The Doctrine of Mengzi was an initiative solution to the therapy of desire, emphasizing on exercising a person's moral subjective initiative, so as to fight against desire. And Mengzi's therapeutic solution was particularly suitable for noble men, enabling them to discern important principles and cultivate heavenly nobility. The Doctrine of Xunzi was a restraint solution to the therapy of desire, emphasizing on exercising the restraint of rituals, so as to restrain desire. As its rule was clear, it was suitable for group therapy of desire. These two approaches can complement each other and can be put together in terms of applicable objects and self-cultivation, thus realizing a new integration of the Doctrines of Mengzi and Xunzi. The initiative therapy of desire from the Doctrine of Mengzi, the restraint therapy of desire from the Doctrine of Xunzi, the abstinent tendency from the Doctrine of Mozi (墨子), and the indulgent tendency from the Doctrine of Yang Zhu (杨朱) jointly constituted the main four types of therapy of desire among the Pre-Qin philosophers. The Doctrine of Mengzi differed from the Doctrine of Xunzi in terms of restraint of desire. But they both formed a joint force in rejecting the abstinent tendency from the Doctrine of Mozi, and the indulgent tendency from the Doctrine of Yang Zhu. This helped Confucianism to prosper again with the appearance of the Doctrine of Zhu Xi (朱熹), and also had a profound influence upon Neo-Confucianism in the Song and Ming Dynasties. Both Chinese philosophy and Greek philosophy in the Classical Period had the form of therapeutic philosophy with one golden mean and two extremes, which was conducive to the exchange and mutual learning between Chinese philosophy and Greek philosophy.

Key words: respect virtue and restrain temperament (敬德节性); restrain oneself and restore propriety (克己复礼); the integration of the Doctrines of Mengzi and Xunzi (孟学与荀学统合); therapy of desire

(责任编辑　刘曙光)